

EGY FOGALMI ANALÍZIS KUDARCÁNAK OKAI¹ BARÁTSÁG, VÁGY, OKSÁG PLATÓN LÜSZISZÉBEN

DANKA ISTVÁN

„Az ember nem élhet szeretet nélkül. Értetetlen
létező marad önmaga számára, az élete értel-
metlen, ha a szeretet nem tárul fel neki, ha nem
küzd meg vele, ha nem tapasztalja meg és teszi a
magáévá, ha nem vesz közvetlenül részt benne.”

(II. János Pál)

A LÜSZISZ² – MELYET PLATÓN a barátság témájának szentel – különös darabja a *Corpus Platonicum*nak. A meglehetősen alulrecipiciált dialógusok közé tartozik; még a Platón barátság- vagy szeretetfogalmát elemzők is főként a Lakomára, a Phaidroszra (netán az Államra vagy a Gorgiaszra) hivatkoznak.³ Ennek elsődleges oka vélhetően az, hogy *philia* és

¹ Joó Mária a konferencián felhívta a figyelmemet arra, hogy Platón Lüsiziszt nem egy argumentatív analízis kudarcaként kell tekintenünk; célszerűbb azt ironikusan értenünk. A Platónt ironikusan értő értelmezésekkel szemben nincsenek fenntartásaim, bár csak reménykedni tudok, hogy nem értem félre őket. Értetlenkedésem oka inkább az, miért ne lehetne akkor az *értelmezésem* is ironikusan érteni. Ha Platónhoz hasonlóan magamat is a halandók közé bátoríthatom sorolni, az én szövegem is megérdemli azt a jóindulatot, hogy ne szó szerint értessék, hanem mögöttes tartalom hámoztassék ki belőle. Fogódzónak álljon itt ironikus önértelmezésem két csapásiránya (melyet persze nem tekintek a dolgozatom részének, elvégre egy szöveg hogyan is mondhatná meg, miről akar szólni): (1) e *karikatúra* arrogáns, maró gúnnyal illeti azon értelmezéseket, miszerint Platón valamit mondani is akart, illetve (2) e *rehabilitáció* szánakozón felkarolni igyekszik egy filozófusnak tehetségtelen, de rapszodosznak nagyszerű antik író egy méltán feledésre kárhoztatott dialógusát, hátha – Platón írói szándékaival szemben, és filozófusi kvalitásai ellenére – valami értelmeset is ki lehet abból hámozni.

² A dialógust Steiger Kornél fordításában idézem az ismert kiadás alapján: Platón *Összes művei*. I. kötet, Budapest, Európa, 1984.

³ Lydia Amir (*“Plato’s Theory of Love: Rationality as Passion.”* Practical Philosophy, 2001. nov. [4.3]) ugyan – főként Moravcsik, Vlastos, Levy és Nussbaum munkáival példázva – a platóni szeretetfelfogás értelmezésének reneszánszáról beszél, de ennek kapcsán maga is a Lakomát és a Phaidroszt emeli ki ezek célpontjaként, a másodsorban említett dialógusok (Állam és Törvények) között sem szerepel a Lüsizisz.

erősz közül az utóbbi válik hangsúlyossá az értelmezők számára,⁴ s a *philia* legfeljebb mint a bölcsesség szeretete vált ki érdeklődést. Utóbbi kérdésben a Lüsizisz egyáltalán nem, előbbiben pedig az előhangot (203a-206e) leszámítva nemigen szolgáltat támpontokat.

További magyarázat lehet az, hogy a Lüsizisz szinte elhelyezhetetlen a dialógusok sorában. Formailag is ritka – bár nem egyedi – jegyekkel bír: (Szókratész szemszögéből való) egyes szám első személyű narrációval ötvözött dialógus, hosszas bevezetővel; a voltaképpeni fő érvmenetben pedig – mint azt alant kifejttem – egy furcsa „kunkor” található, azt a látszatot keltve, mintha egy összetett *circulus vitiosus*-szal lenne dolgunk. A lezárás így nem is lehet más, mint apória.

A Lüsizisz egyértelműen a fiatal, még erőteljesen Szókratész hatása alatt álló Platón irománya; nyoma sincs az érett Platón gondolkodására jellemző sajátosságoknak,⁵ Szókratész – valamelyes történeti hűség kedvéért – idős férfiként jelenik meg.⁶ Ám ha hinni lehet Diogenész Laertiosznak, a Lüsiziszben nem a történeti Szókratész szólal meg: „Diogenész Laertiosz szerint amikor Szókratész hallotta, amint Platón felolvassa a Lüsiziszt, felkiáltott: – Héraklészre, mennyi hazugság, amit ez az ifjú összehord rólam!”⁷

S valóban: nem csupán Platón érett műveinek világába, de a történetiként azonosított Szókratész gondolkodásába is nehezen illeszhető bele a gondolatmenet néhány kulcsfontosságú eleme. Az érvelés igen furcsa utat jár be: bár a barátság meghatározásának kísérletei⁸ során a Szókratészra jellemző erkölcsfilozófiai tematika eleinte fontos szerepet tölt be, fokozatosan kiszorítja azt

⁴ Benjamin Jowett a standard angol Lüsizisz-fordításhoz írt előszavában (New York, C. Scribner's Sons, 1871, lásd pl. <http://www.ancienttexts.org/>) megjegyzi, hogy az antikvitásával szemben a modern kor emberét a szerelem és házasság jobban érdekelte, mint a barátság. Újabban pedig az azonos neműek barátsága a görög kultúra homoszexualitáshoz való viszonyát elemzendő vált divatos témává.

⁵ A fiatalkori és érett dialógusok közti megkülönböztetés szempontjaihoz lásd Vlastos, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge UP, 1991. Magyar ismertetője a Passim 1999. I/1-ben jelent meg, Leiszter Attila tollából.

⁶ Vö. Benjamin Jowett fentebb utalt előszavával.

⁷ Beck, Sanderson: „*Socrates, Xenophon, and Plato*.” In *Beck-index* (<http://www.san.beck.org/index.html>). Idézi Diogenész Laertiosztól A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 3:35-t.

⁸ Michael Bordt a Lüsizisz német fordításához írt kommentárjában (Bordt, Michael: *Platon: Lysis. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Lásd hozzá még David Murphy recenzióját [*Bryn Mawr Classical Review*, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/> 1999.04.04]) hangsúlyozza, Platón nem a barátság *fogalmát* igyekszik definiálni, hanem megmondja, ki barátja kinek, az utóbbi ugyanis már magába foglalja az előbbi. Magam az egyszerűség kedvéért beszélek meghatározásról vagy definícióról; éppen azért, mert az elemzés valamiféle fogalmi meghatározást involvál.

egy sem Platónra, sem Szókratészra nem jellemző terminológia: a barátság meghatározásának középpontjában a *vágy* (*epithüimía*) áll. A hagyomány aztán – már Arisztotelésszel⁹ – a későbbi dialógusok „jó”-ra és „szép”-re alapozó *philia*-megközelítéseit ötvözték és finomították tovább, a vágy mint a barátság mozgatórugója teljesen háttérbe szorult.¹⁰ A jelen tanulmány a Lüsizs-beli analízis ezen régesrég elhagyott fonalát próbálja felvenni.

I. ELSŐKÉNT néhány terminológiai megjegyzés. Az ógörög *philia* szó elsődleges jelentése barátság, de bizonyos kontextusokban felcserélhető az *erósszal* (szerelemmel), jelenthet rokoni szeretetet, és – ami témánk szempontjából a legfontosabb – vágyat is.¹¹ A *philia* kifejezést Platón szisztematikusan többértelműen használja, kihasználva e széles szemantikai spektrumot, s gyakran váltogatja azt többé-kevésbé szinonim kifejezésekkel; így eshet szó a dialógus első felében a szerelemtől Szókratész és Hippothalész beszélgetésében (203a-206e), majd néhány nevelésbeli kérdésről a családi szeretet kapcsán Szókratész és Lüsizs között (207d-210d), mielőtt – Menexenosz (vissza) érkezéssel – a tulajdonképpeni fő témára terelődne a szó (211d). *Erósz* és *philia* különbségét David Robinson Lüsizs-kommentárjában három szempont alapján jellemzi. Egyrészt az *erósz* elsődleges konnotációja a nemi szenvedély, másrészt a *philia* mint barátság reciprokális, vagy, mint magam nevezem, szimmetrikus reláció, harmadrészt pedig a *philia* – amennyiben ritkán egyirányú kívánságot vagy akaratot fejez ki – *gyengébb* metafora, mint az *erósz*;¹² noha vágyódást fejez ki, de kevésbé szenvedélyeset. Az amúgy nem teljesen befoltozott rést itt mindenesetre azzal a hipotézissel tömöm be, hogy szerelem illetve rokoni szeretet nyilvánvalóan *nem zárják ki*

⁹ Vö. Lorraine Smith Pangle megjegyzésével: „Arisztotelész felveti, hogy a barátság egy átfogó tanulmányozása éppen azon Lüsizsben vizsgált lehetőséggel való szembezállást és végiggondolást követelne meg, hogy még a legnemesebbnek tűnő szeretet is a szükségben gyökeredzik” (Smith Pangle, Lorraine: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 19. o. Idézi Clifford Angell Bates a könyvről írt recenziójában a *Bryn Maur Classical Review*-ban, fenti URL, 2003. 08. 11). Smith Pangle a Lüsizsszel való arisztotelészi konfrontáció tekintetében Gadamer, Vlastos, Bolitin és Versenyi értelmezésére támaszkodik.

¹⁰ Bates a fenti recenzióban – Smith Pangle nyomán – ezt azzal magyarázza, hogy a szükség által motivált baráti szeretet problematikussá teszi a barátság viszonyát az „emberi kiválósághoz”. Magam úgy vélem: annál rosszabb az emberi kiválóságnak.

¹¹ Vö. Mooney, Brian: „*Loving Persons*.” elhangzott a Filozófusok 20. Világkongresszusán: <http://www.bu.edu/wcp/>.

¹² Robinson, David: „*Lysis - Overall Interpretation*.” In Plato: *Lysis*. Commentary by David Robinson & Fritz-Gregor Herrmann. Project Archelogos (<http://archelogos.com/project/>).

a barátságot, így aztán nem is kell élesen elkülönítenünk őket; teljesen értelmesnek tűnik azt mondani, hogy a szerelmem vagy a testvérem egyúttal igen jó barátom is.¹³

A barátság kapcsán kifejtettek egy meglehetősen hosszú, lineárisan folyó érvmenet szerint szerveződnek (211d-222b-c), azonban az utolsó meghatározási kísérlet után (222b-c) az érvelésben egy visszakanyarodás figyelhető meg az először felmerülő definícióhoz (214b); mintha az addig folytonosan kifejtett érvmenet itt megszakadna, s az apóriához mint ironikus végcélhoz szükséges lenne egy korábbi, már elvetett álláspont hibás konzekvenciáinak visszamemelése. Ez igencsak gyanússá teszi a dolgot; az apóriát kiváltó közvetlen ok az utolsó fontolóra vett meghatározás – „a barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik” (221d) –, és a meghatározást néhány sorral követő cáfolat (222b-c) közötti részben gyanítható.

Mielőtt erre rátérnék, röviden áttekintem a lineáris gondolatmenet főbb lépéseit. Szókratész igen meglepő módon veti fel a problémát, s ez alapvetően határozza meg a beszélgetés további menetét. Menexenosz érkeztekor a következőket mondja:

„Létezik a *birtoklásnak* egy fajtája, amelyre gyermekkorom óta úgy *vágyódom*, ahogy mások valami egyébre szoktak. [...] Én módfelett vágyom arra, hogy barátaim legyenek, és jobb szeretnék egy jó barátra szert tenni, mint a világ legjobb fürjére vagy kakasára. Szavamra, még egy kutyánál vagy lónál is jobban!” (211d-e)¹⁴

Szókratész tehát a barátságot *birtoklási* relációnak tartja, amelynek középonti kategóriája a *vágy*. Ezek után a barátság szimmetrikus természetét firtatják, amely során azt a meglátást veszik fontolóra, hogy „a hasonló a hasonlónak szükségképpen barátja” (214b).¹⁵ Ezt követően Szókratész a főként a korai dialógusokra igen jellemző moralizáló beszélyre vált, melynek során arra jut, hogy a rossz a rossznak nem lehet barátja, hiszen „a hitvány ember annál inkább ellenségévé válik egy másik hitványnak, minél közelebb kerül hozzá” (214c). A jó sem lehet barátja a jónak, mert a jó elégséges önmagának, tehát nincs szüksége senkire (215a).

Az a tétel sem állja meg a helyét, hogy az ellentétek vonzanak egymást (215e),¹⁶ mert a jó a hitványnak semmiképpen sem barátja (216b), a hitvány

¹³ *Philia és erősz* éles megkülönböztethetlensége mellett érvel Dover (K. Dover: *Greek Homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press, 50. o.).

¹⁴ Itt és lejjebb is az idézetekben szereplő kiemelések tőlem származnak - D. I.

¹⁵ Ez a pont a végső definíció (ál)cáfolatára nézve kulcsfontosságú lesz.

¹⁶ Az „ellentétek barátai egymásnak” tézist Robinson fenti munkájában a preszókratikus kozmológiai elemek egymáshoz való viszonyának leképezésében látja; Platón állítása, hogy a tézis nem igaz, közvetett kritikája e tanoknak.

pedig – önzése folytán – nem barátja senkinek. Így az egyedüli lehetőség a baráti szeretetet tápláló személy morális státuszának *eliminálása* a magyarázatból: a sem nem jó, sem nem rossz lesz a jó barátja (216d-e).¹⁷

Azonban azzal, hogy a sem nem jó, sem nem rossz táplál baráti szeretetet a jó iránt, a barátság menthetetlenül aszimmetrikus relációvá: egyoldalú vágyódássá válik. Ennek feloldására Platón Szókratésze expliciten párhuzamba állít egy kauzális magyarázatot a teleológiaival. Szókratész arra jut, hogy „a sem nem rossz, sem nem jó a rossz és ellenséges *miatt* lesz barátja a jónak a jó és baráti *végett*” (219b).¹⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a jóra való törekvés mint cél-ok mellett a rossztól való elrugaszkodás mint hatóok is közrejátszik a barátság kialakulásában. Sőt, Szókratész egyenesen arra jut, hogy a kettő közül *éppen a hatóok* az, ami nagyobb magyarázó erővel bír: „ez a természete hát a jónak, hogy mi, akik közbül vagyunk a rossz és a jó között, a rossz miatt szeretjük őt, önmagában és önmagáért viszont *semmi haszna sincs*” (220d).¹⁹ Úgy tűnik tehát, hogy nem pusztán a szerető, de a szeretett morális státusza sem magyarázza önmagában a barátság létrejöttét. Maradna az a lehetőség, hogy a barátság (ható-)jokának a rossztól való menekülést tekintsük. Azonban még erről sem lehet szó. A morálisan semleges státuszú vágyak ugyanis, véli Szókratész, akkor is megmaradnak, ha nincs semmi rossz: „[a] vágyak tehát, amelyek sem nem jók, sem nem rosszak, létezni fognak akkor is, ha a rossz elpusztult” (221b). Ezzel az utolsó morális szempont is elimináltatik a magyarázatból: a semleges morális státuszú a jót fogja szeretni a rossz elkerülése érdekében, de a szeretett személyre irányuló vágyát sem a vágy cél-oka, sem annak hatóoka nem képes a jó-rossz dichotómia terminusaiban magyarázni. Úgy tűnik tehát, vizsgálódásaink arra vezetnek, hogy a barátság *morálisan nem szignifikáns* kategória.

Ezek a megállapítások két szempontból is igen jelentősek. Egyrészt a téma jó-rossz dichotómiában való tárgyalhatatlansága azt eredményezi, hogy a vizsgálatok a továbbiakban teljesen elrugaszkodnak úgy a korai dialógusok morálfilozófiai fejtegetéseitől, mint az érett korszak absztrakt Jó-fogalmának terminusaiban való beszédmódtól. Másrészt cél- és hatóokági terminológia

¹⁷ A sem nem jó, sem nem rossz sem lehet egy másik sem nem jó, sem nem rossz barátja, hiszen beláttuk, hogy hasonló a hasonlóból semmi hasznót nem szerzvé (215e), nem lehet annak barátja, s a rossznak nyilván senki sem akar barátja lenni. (Megjegyzem, hogy a hasznosságot mint a barátság egy kritériumát szintén naturalisztikus vonásként kezelhetjük.)

¹⁸ A *dia* és *heneka* kétféle okságfogalmára használja Steiger Kornél a *miatt* és *végett* megoldásokat. Jowett a *'because of ...'* és *'for the sake of ...'* szerkezeteket, Bordt a *'wegen'* és *'um ... willen'* fordulatokat alkalmazza.

¹⁹ Robinson interpretációjában: „Platón hangsúlya a Lüsizisben mindeddig a *phila* vagy *philoí* - mint vonzás tárgyai vagy talán néhány esetben hasznos embereket jelentő 'barátok' – hasznosságára látszott fókuszálni.”

explicit egymás mellé állítása azt mutatja, hogy a barátságot Platón legalább részben – ha szabad ilyesfajta anakronisztikus fordulattal élnem – *naturalista* módon ragadja meg, az absztrakt-teleologikus mellett egy kauzális, hatóoksági magyarázat kezd körvonalazódni.

II. PLATÓN ANALÍZISÉNEK második fele arról tanúskodik, hogy a cél-oksági magyarázat nem vihető végig; noha Szókratész a beszélgetés során következetesen finomítgat egy hatóoksági terminológia mentén körvonalazódó barátság-fogalmat, egy helyütt – szinte észrevétlenül – újra áttér a teleologikus magyarázatra, s ez bizony kegyetlenül megbosszulja önmagát.

A 221d-ben jut el Szókratész a legteljesebb meghatározásához. A következőképp összegez:

„[A] barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik és akkor barátja, amikor vágyakozik utána” (221d).

Ez a passzus – ha meghatározásnak nem is tekinthető, de – igen jó alapot szolgáltat egy genealogikus magyarázathoz. Vágyaink és más propozicionális attitűdjeink bizonyos leírások alatt események *fizikai* okaiként érthetők,²⁰ azaz a vágy mint hatóok értelmezése tökéletesen alkalmas arra, hogy a baráti érzelmek keletkezésének egy fizikalista számára elfogadható kiindulópontjául szolgáljon. Ezen a ponton meg is állapodhatnánk, ha Szókratész nem állna elő egy újabb öncáfolattal.

Az érv természetesen a vágy elemzésére fókuszál, és annak természetét érti – meglátásom szerint – félre. Abból indul ki, hogy „a vágyakozó arra vágyik, aminek híjával van” (221d), majd leszögezi: „[h]iányossá pedig akkor válik egy dolog, ha megfosztják valamitől” (221e). Ha viszont a barátunk az, akitől megfosztattunk, s ezért vágyunk rá, akkor „[h]a [...] barátai vagytok egymásnak, úgy természetűtől fogva rokonok vagytok” (uo). Innen már csak a kegyelemdöfés van hátra: a ‘rokon természetű’ és ‘hasonló’ szavak szinonímák (222b-c), de a barátok hasonlóak nem lehetnek, hiszen ezt korábban már cáfoltuk (214b-215a). E ponton tehát a szókratészi érvelésben látszólag bezárul egy óriási kör; az utolsó meghatározási kísérlet – a végső érv szerint – előfeltételezi az első próbálkozást; a további vizsgálódások pedig félbemaradnak. Mindamellettt hangsúlyoznám: nem a lehetőségek komprehenzív cáfolata miatt, hanem az érvelés szempontjából teljességgel esetleges okból kifolyólag: mert Menexenosz és Lüsizsz nevelői távozásra szólították fel az ifjakat (223a).

Ránk marad hát a befejezés. A cáfolatot a következőképpen összegezhetjük:

²⁰ Lásd ehhez különösen Davidson paradigmatisz tanulmányát: Davidson, Donald: “Actions, Reasons, and Causes.” *The Journal of Philosophy*, 1963. nov. (60, 23), 685-700.

- (1) A vágyó arra vágyik, aminek híján van.
- (2) Akkor válik valami hiányossá, ha megfosztják valamitől.
- (3) Amitől megfosztanak valamit, az természeténél fogva rokon azzal (amitől megfosztják).

A három pont közül a másodikban egy egészen nyilvánvaló teleologikus mozzanat fedezhető fel. Az állítás a hiányt (*endeia*) úgy értékeli, mint egy ideális, teljes állapothoz képest való megfosztottságot, s ennek folytán a vágy arra kell irányuljon, ami végső soron már *eleve a miénk*. Ezzel szemben ha a vágyat mint a hiányosság elkerülésére irányuló törekvést kauzális terminusokban határozzuk meg, a barátság eleve elrendeltsége, eleve rögzítettsége *eltűnik*. Az oksági magyarázatok nem tudnak mit kezdeni az olyan hipotézisekkel, miszerint találkozásunk – avagy pláne születésünk – előtti, velünk rokon természetű lényektől megfosztván érezzük a másik hiányát. Ha valamilyen hiányt szenvedünk, annak hatóókat *evilági* hipotézisekkel kell magyaráznunk. Az ember mint szeretetre vágyó, társas lény képe nem olyanképpen gondolandó el, hogy azon *metafizikai* kényszerűségből barátkozunk másokkal, hogy megfosztva vagyunk valamitől, ami soha nem volt a miénk. Egyedül a teleologikus érvelés az, ami azt mondatja velünk, hogy meg lehetünk fosztva olyasvalamitől, amit csak a jövőben fogunk birtokolni. A naturalista e lehetőséget elveti; egy radikális naturalista semmiféle visszaható okságot nem fogad el magyarázatként, míg a magamfajták, akik a naturalista magyarázatok közül többnyire a nonreduktív formákat kedvelik, úgy tartják, hogy noha a visszaható okság fogalma nem eliminálható teljesen az emberi viselkedést leíró magyarázatainkból, ez nem azonos azzal az antropomorf tévúttal, hogy az emberi viselkedést leíró normatív vagy intencionális terminológia kiterjeszthető lenne a valóság *nem-emberi* részének leírására. A kauzális elméletek azt mondatják velünk, hogy vágyunk *tárgya* nincs előre meghatározva, ezért aztán számos, akár meglehetősen különböző természetű személy is kielégítheti. A vágy tehát intenzíve rögzített, de extenzióját tekintve rögzítetlen propozicionális attitűd. Vágyhatunk egy igaz barátra úgy, hogy fogalmunk sincs, milyen is lesz majd. Így aztán az sem kell, hogy akár tőlünk különbözőnek, akár hozzánk hasonlónak gondoljuk el.

III. ÚGY TŰNIK TEHÁT, hogy a kauzális oksággal manipuláló vágyfogalom elkerüli azt, hogy visszazuhanjon abba a beszélybe, amelyet Szókratész már érvelése elején cáfol. Maga a beszélgetés menete meglehetősen egyértelműen kijelöli az irányt; Platón mégsem járja végig az utat, holott neki – szemben a dialógus szereplőivel – nyilván lett volna ideje tovább gondolkodni. Egy lehetséges magyarázat persze éppen az, hogy nem állt szándékában naturalizálni a barátság fogalmát; még a fentebb vázolt nonreduktív naturalizmus értelmében sem. Emellett látszik szólni az, hogy a későbbi munkáiban kifejezetten a teleologikus magyarázatokat fogja preferálni. Másfelől Platón mind-

végig viaskodik azzal a képpel, hogy a barátság valami önző dolog lenne, és a hatóoksági terminológia igencsak ezt a rémképet látszik támogatni. Ha teleologikus célként, meghatározhatatlan lila ködként előttünk lebeg a Barátság Nemes Eszménye, s ezt keressük leendő barátainkban, sokkal magasztosabbnak érezhetjük a barátságot, mintha azt mondanánk: azért jó, hogy vannak barátaink, mert folyton-folyvást igen hétköznapi dolgokban mások segítségére vagyunk szorulva. Ha a baráti érzéseinket magasztosnak gondolhatjuk, ezzel saját hiúságunkat legyezgetjük, ellenben ha bevalljuk, hogy evilági érdek-kapcsolatok fűznek minket embertársainkhoz, ezt alantasnak fogjuk érezni.²¹

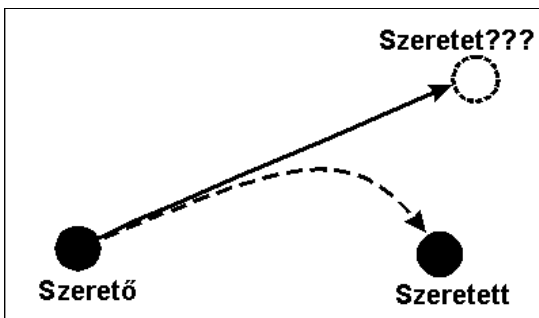
A kauzális vágy-terminológia bevezetése azonban nem jelenti a barátság fizikai vagy testi vágyra való visszavezetését, pusztán azt, hogy adható olyan leírás, amely a barátság genealógiájában a logikai és temporális dimenziókat parallelnek tartja, azaz amelyben a magyarázat logikai sorrendje a tényleges kialakulás időbeli előfeltételeinél, és nem valamilyen hiposztazált végcél-nál kezdődik. Az elemzés ilyesfajta struktúrája azért is igen célravezetőnek tűnik, mert a barátság *eredete* empirikus kutatások tárgyává tehető, és így igen jól tematizálható, míg a barátság *célja* egy olyan elgondolt végpont, amelyről sem empirikus vizsgálat, sem a barátságot leíró terminusokra irányuló fogalmi analízis nem képes számot adni. A barátság forrásaként egy kauzális magyarázatot adhat valamiféle közös érdek(lődés) hiposztazálása; ez nem vonja maga után azt, hogy a barátság *kizárólag* érdekközösség lenne. Ha nonreduktív naturalistaként jó időben megállunk a mentális terminológia redukciójában, nem kell azt gondolnunk, hogy a barátság olyasfajta interperszonális viszony lenne, amit egyedül valami „alantas” ösztön táplál. A magasztos-alantas dichotómia ugyanis eleve csakis akkor lenne alkalmazható a barátságra, ha a barátság *magasztos* fogalma karakterizálható lenne; s a Lüsizisz tanulsága az, hogy e fogalom *nem* karakterizálható.

Nem állítom persze, hogy ne lenne valami valóban magasztos a barátságban. A kauzális magyarázat kénytelen azt mondani, hogy érdekek olyan összetett kavalkádja áll egy igaz barátság mögött, hogy gyakran a barátunk érdekeit fontosabbnak tartjuk a sajátunknál. Ha a barátunkért az életünket áldozzuk, éppenséggel nem tűnik kielégítőnek azt mondani, hogy a barátságunkhoz fűződő érdekeink erősebbnek bizonyultak a számunkra, mint a saját életünkhöz fűződők. E téren a hatóoksági elméletek vajmi kevés járulnak hozzá a barátság mibenlétének megértéséhez. Azonban ezek igen-igen szél-

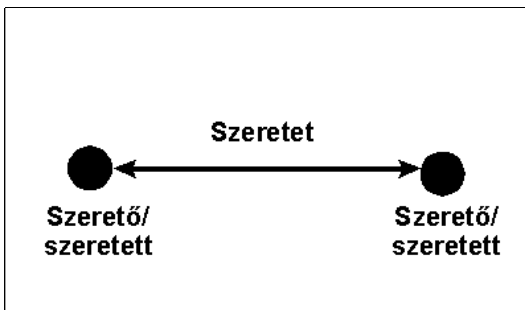
²¹ Platón éri elég bírálattal amiatt (pl. Vlastos, Gregory: *“The Individual as Object of Love in Plato.”* In *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press. 1973), hogy későbbi *erősz*-fogalma túlonként számító, személytelen és egoisztikus, s éppen azért, mert szerinte nem önmagáért szeretjük a másikat, hanem a Jót keressük benne. A Lüsizisz-beli *philia* ebben a vonatkozásban a másik végtel felé hajlik: a másikkban a számunkra hasznosat keressük.

sőséges határesetek, amelyekre szituációfüggő, egyedi magyarázatokkal kell szolgálnunk (pl. önfeláldozásomkor feltételezem, hogy a Mennysorszámban újra találkozom a barátommal), nem pedig általános teóriákkal.

Egy ilyen partikuláris leírás akkor is fontos adalék lehet, ha valamennyien úgy érezzük: a hatóoksági magyarázathból valami igen lényeges hiányzik; s talán éppen az, amit a barátság úgymond *lényegének* tartunk. Úgy tűnik, két válaszunk marad: vagy azt mondjuk, hogy a barátság fogalmához antiesszencialista módon kell viszonyulnunk, és csak olyan felszíni tulajdonságait vizsgálunk, mint az azt kiváltó hatóokok, s így a barátságot két (vagy több) entitás közötti *viszonyként*, nem pedig egy harmadik entitásként látva (lásd a mellékelt ábrákat), vagy azt mondjuk, hogy nem csupán a teleológiai, de az éppen körvonalazódó kauzális fogalmiság sem elégséges a barátság kielégítő magyarázatára.



1. ábra – Barátság mint entitás



2. ábra – Barátság mint reláció

Akármelyik utat járjuk is, a barátság mint entitás mindenképpen megragadhatatlan marad. Ez persze vezethet bennünket apóriára; ám nem árt fontolóra vennünk, hogy a barátság mint önálló létező modelljét semmi nem támasztja alá, s a rivális modell ígéretesebbnek is tűnik. Jelesül egy kauzális terminológia – érveltem fentebb – tökéletesen alkalmas arra, hogy egy non-reduktív naturalista kiindulóponttal szolgálva, a természet- és társadalomtudományok eredményeit is beemelje a célját vesztített, és így aztán okafogyottá vált filozófiai diszkusszióba.